

初期ベルジャーエフの思想における 創造性と二律背反

谷 川 守 正

N. ベルジャーエフの初期の認識論において二律背反の思想がその後の弁証法の形態にまでいたらなかったのは、神的生における人間の創造性への独創的な探求において、神的生のもつ力動性よりも、仲保者キリストによる神と人間の位格的関係づけ、三一性にもっぱら力点がおかれて、第二期に明らかにされる歴史性の原理がまだ欠落していたためではないか。小論は、彼の初期の創造論の中に二律背反の思想的限界を明らかにするとともに、そこに二律背反から次期の悲劇的弁証法への発展的契機を探り当てる。これは彼の実存的弁証法を解明するための一接近である。

初期の認識論における二律背反の諸問題は、彼の創造論との関連において三位一体的神の創造的發展の思想に即してつぎの四点にまとめてよいであろう。

- 1) 神的生の創造的發展における悪の根本的な克服が、なぜ二律背反の発展的解消につながらないのか。一彼がこの時期において人間の創造性のもつ積極性を強調するあまり、贖罪の問題を一挙に黙示的にとびこえたことが、二律背反から弁証法への発展を困難にしたのではないか。
- 2) 神智学的に捉えられた神的生のドラマにおける力動性は、なぜすぐと二律背反の力動性に結びつかないのか。一仲保者キリストとそれによって神人性を賦与された人間の創造性が一面的に強調されたことが二律背反の解消にこの時期に特有な楽観主義的性格を与え、そのために神的生のもつ悲劇性が十分に論じられないことが二律背反にドラマ的性格を反映させないことになり、そしてそれによって二律背反から弁証法への発展が順調に行かなかったのではないか。
- 3) 人間性が根源的に創造性であるならば、なぜ人間性それ自体が二律背反を発展的に解消させるための重要な鍵の役割を果さないのか。一この時期において人間の創造的な神人性のうち、一方的に神性の面に重点が置かれ、人間性の面、とくに悪の自由が十分に展開されなかったために、それ自体皮相的な二律背反が安易に、また単純に解消されようとしたのではないか。
- 4) 創造性の人間学的啓示の未来に積極的な意味が与えられながら、なぜ二律背反に弁証法的

な性格が与えられないのか。一創造性が力と栄光のキリストの再臨に結びつく過程が十分に解明されなかったために、二律背反の思想に発展性が乏しく、思想的行詰りがあったのではないか。

すなわち、この時期における彼の二律背反の問題点は、否定性、悲劇性、人間性、そして発展性の欠如によるのではないか。

1) ベルジャーエフの二律背反の典型は、「悪の暗い源が世界にあることと言葉の最後の意味で悪はなにもないこととは、ひとしく真である。」^(注1)という悪の源に関する宗教的生の二律背反^(注2)に見られる。

彼の弁神論は、悪の存在のために神の存在を否定するのでも、神の存在のために悪の存在を否定するのでもなく、この世界における悪の現存のために存在論的な神の絶対性を否定し、神の力動的な発展の原理、すなわち神^(注3)的生を肯定する。悪の暗い源は、神^(注4)的ロゴスの光の原理に対立する非合理的自由の闇の原理である。神^(注5)的生は光の原理、意味の根源として闇の原理と闘争する。神^(注5)的生の力動的な発展とは、光の増大、意味の充実である。この脈絡の中に悪の意味が開示される。悪の根源でなく、悪の意味の根源、いわば悪の明るい源は神^(注5)的生にある。神^(注5)的生における発展の原理の承認なしに悪の意味はなく、悪の意味の容認なしに神^(注5)的生における発展はない。悪の意味は神^(注5)的生における意味の充実につながる。しかしながら、もし光と意味の面に一方的に力点がおかれるならば、二律背反は容易に解消されることになるであろう。

(注1) N. Berdyaev, The Meaning of the Creative Act, translated by Lowrie, New York, Harper, 1954, p. 148.

(注2) 悪を神^(注5)的理性からの墮落として経験し、その経験にもとづいて、悪が存在する世界を神^(注5)的生から離れたものとして意識し、その意識から悪と世界に対して超越的態度をとり、そして神^(注5)的生と神^(注5)的理性によって悪と世界を克服しようとする彼の二元論的立場に立てば、悪の暗い源が世界にあることになる。また、悪を神^(注5)的生の発展の過程における内在的意味として経験し、その内在的経験にもとづいて、究極的に神^(注5)的な性質をもつ世界に対して現実^(注5)に悪をその中に含みながらもそれを神^(注5)的生のドラマの一環として意味づけて意識し、その意識から悪と世界に対して積極的にそれらの内在的意味を承認しようとする一元論的立場に立てば、悪は本質的にはないことになる。この悪の源に関する命題の二律背反は、二元論的立場と一元論的立場の宗教的意識における二律背反から導き出されるのではなく、それは本来宗教的生そのものの二律背反であり、宗教的意識の二律背反に先行し、それを基礎づける。

(注3) 彼の神は力動的な生である。彼は、「わたしは道であり、真理であり、生である。」というイエスの言葉 (John. 14. 6.) を好んで引用する。

(注4) 彼は悪の源を J. ペーメの Ungrund に近い根源的自由に求める。しかし彼はペーメとは異なり、根源的自由を神^(注5)的生の外に置く。(ベルジャーエフ著作集 8 わが生涯—哲学的自叙伝の試み—志波一富 重原淳郎訳 白水社 1961 135頁, 237頁参照)

(注5) 「はじめにことばがあった。ことばは神と共にあった。ことばは神であった。このことばに生があった。そしてこの生は人の光であった。光はやみの中に輝いている。そして、やみはこれに勝たなかった。」 (John. 1.1.&4.)

しかし、意味の根源と悪の根源との闘争の展開において、光の原理とともに闇の原理も増大し、悪の克服はかえってますます困難となり、^(注6)悪の意味づけはけっして容易ではない。悪の終末論的克服なしに悪との戦いは無意味になり、ついにそれ自体が悪となる。それは悪の悲劇的弁証法の典型である。悪の意味の根源は、したがって神的生の終末論的完成にある。それに向けて悪との戦が三位一体的に展開され、それから終末論的に悪の意味が与えられ、^(注7)悪の二律背反の発展的解消が、悪自体が善の一要素となる弁証法的過程において可能になるであろう。^(注8)そこにおいて終末論的弁証法が成立するのである。

神的生の力動的発展は三位一体的神の創造的活動である。そこにおいて第二の位格キリストのあり方は、神と人間との関係づけと人間の位置づけを決定する。彼の立場から、聖書における贖罪のキリストはキリストの一面である。「福音書にキリストの一面のみ、人間性を贖い、^(注9)救うところの絶対者のみを啓示する。」それと本質的に表裏一体的関係にある神人キリスト、仲保者としてのキリストはもう一つの面である。「創造性の啓示は贖罪についての啓示から直接に導かれず、^(注10)キリストにおける神人性の啓示からのみ直接に導かれる。「真の創造性は贖罪を通してのみ可能であり、キリストは人間性に内在することになった。そしてこのことが人間を造物主に似た創造者にする。」^(注11)人間の創造性は、被造的制約を突破する神人性を与えられることによって、^(注12)神的生の三位一体的啓示の第三段階に位置づけられる。

キリストの贖罪は一つにはたしかに人間性の浄化であり、それなしに人間において神人性とそれによる創造性は成立しない。人間において真の創造性を成立させる神と人間との働きあいには、まず浄化、人間におけるキリストの働きかけにはじまる。しかしそれは、「キリストの神秘的行為の一つにすぎない。」^(注13)浄化が創造性の不可欠な要因であるのは、創造性の要素である創造的自由が根源的自由から発し、その非合理的自由の中に悪への傾向性を含むからである。

(注6) キリストに対する反抗に見られる、「悪魔的自由は新しいアダムの出現後に生れた。最後の悪はキリストの後にのみ可能である。」(The Meaning of the Creative Act, p. 149) にその困難さの一例が示される。

(注7) 悪との戦は悪の変容を通じての自己充実であり、それとともに神的生全体の発展が可能になる。「われわれは神的生において発展の原理をうけいれさえすれば悪に筋の通った意味を与えることができる。」(Ibid. p. 150) すなわち悪との戦いは悪からの超越であるとともに、悪を変容して自己に内在させることである。ここは悪の内在的意味がある。

(注8) しかしながら、精神による悪に対する終末論的克服の発想は第三期の実存的弁証法思想において成立する。

(注9) Ibid. p. 96

(注10) Ibid. p. 97

(注11) Ibid. p. 101

(注12) 三位一体的啓示の神秘主義的発想は悪の問題を神的生において把えて、三位一体的発展において積極的、根本的に解決する終末論的思想を生むとともに、悪によって惹起された二律背反の最終的解消に重要なかわりをもたずである。おそらく人間の創造性の啓示なしに、彼の根本的な二律背反は解消されないであろう。

(注13) Ibid. p. 111

墮落と反抗の自由という悪魔的要素を含む創造性^(注14)に対して、神的要素はなによりもキリストの贖罪によって人間の創造性に、人間の自由^(注15)に働きかける。贖罪による浄化はいわば積極的な創造性の前提条件である。しかし、贖罪者キリストにおいて神人性の啓示とともに成立する創造性は、隠されたキリストの一面であり、人間性において人間の創造性を通じて啓示されるべき第二の神人性である。贖罪と創造性の両面がキリストの生である。「贖罪はつねにあるものからであり、生はあるものに向ってである。」あるものに向かう積極的、有意味的生は、神的生に位置づけられる人間の至高の創造性を導き、三位一体的神の創造性において、後述のように、人間性は神人性として聖霊の位置を与えられることになる。そこに究極的に、神・キリスト・そして人間性の三位一体的構造を具えた創造性が成立する。人間は根源的自由を基盤にもち、仲保者キリストを媒介として神人性を獲得し、神的生の三位一体的創造のドラマに参加する。

彼のキリスト論における贖罪のキリストから創造のキリストへの根本的転換が彼の二律背反の解消を方向づける。キリストにおける神人性の啓示が人間における創造性の啓示に結びつくところに、隠されたキリストの生の神秘的行為、単なる贖罪をこえた創造性の啓示があり、創造的存在、神と被造的存在、人間との間の断絶から、神と人間との自由な愛による交わりへの重大な転換がなされ、そこにおいて神的生と人間的生との真の結合が可能になる。その脈絡において人間的生の二律背反は、被造的制約を突破して、それに働きかける神的生において位置づけられ、その神秘的世界の創造のドラマにおいて二律背反の根本的解消を見ることになる。神的生の創造のドラマへの参加は、人間的生の深い神秘的経験、神的生に触れる宗教的経験、すなわち真の生である。彼の神秘主義的接近において、二律背反の根源的な基本構造が明らかにされる。しかしながら宗教的生の二律背反がいかに解消されるかが問題として残る。

キリストの贖罪によってうけもどされる人間の創造性の原点は、造物主の創造性において神秘主義的に求められる。本来、被造的存在から直接に創造性は導き出されないにもかかわらず、「被造性は創造性である。」^(注16)という逆説的命題において人間の創造性が確立されるのは、そこに神の創造性の神秘があるからである。彼の神智学的立場からすれば、造物主の世界創造は「神における創造的発展、孤独からの神の歩み出、神的愛の呼びかけである。」^(注17)この創造的神は明らかに人格的神であり、孤独な人格的神の創造は、他者の存在との交わりと、それからの応答とを求める神から他者への人格的な働きかけである。他者との交わりと他者からの応答において人格的な神の創造的発展がある。そして被造的存在としての人間にこのような他者、神の似姿としての、単なる被造性の限界をこえた位置と世界の継続的創造（神的生）に参加する創造者としての役割を与えるのは、神の創造に際して世界と人間に根源的自由が存在するか

(注14) この時期では悪の自由は論じられず、悪魔的自由がアダムの墮落の自由、新しいアダムの反抗の自由として論じられる。

(注15) Ibid. p. 105

(注16) Ibid. p. 128

(注17) Ibid. p. 128

らである。神からの働きかけはこの根源的自由に対してである。被造的存在の創造性は神のそれとは同一ではないが、根源的自由によってそれ自体は固有の独自の意義をもつ。その根源的自由の承認が彼の人格主義的思想に導くのである。

根源的自由は神的ロゴスとの交わりにおいて神に似た自由、創造的自由に変容される。自己の存在の内面的深みにおける創造的自由についての神秘的経験が彼の創造論の基盤にある。^(注18)この創造的自由の思想は悪の追求において弁人論を展開するなかに、神の創造性に対して人間の積極的な創造性を確立する。^(注19)そこにおいて、人間の宗教的経験ならびに意識における二律背反は、悪とその克服に深くかかわる人間の創造性の問題として扱えられる。宗教的生の二律背反は、したがって人間の創造的自由の問題である。

三位一体的創造論をその中心において支えるこの時期の彼のキリスト論は、贖罪の面をいわば黙示的に一挙に跳びこえ、仲保者による神人性の積極的な面がもっぱら強調され、そして人間の積極的な創造性に強い期待がかけられたために、人間の自由のもつ諸問題、とくに倫理的問題の追求が十分とはいえず、また人間の創造性への歴史哲学的考察はほとんど試みられていない。さらに言うてみれば、被造性は創造性であるという命題はあまりにも直線的な図式的断定である。この一種のアフォリズム的命題において二律背反の一方的な解消が主張される。^(注20)二律背反の発展的解消のためには、善悪の根本的な二元論的対立とその歴史的展開を終末論的に追求すべきである。^(注21)しかしこの Sturm und Drang の時期では、終末において求められる悪

(注18) 彼の自叙伝において明らかなように、彼の創造的自由の構想は幼年期の単なる感覚的なものにはじまって、高次の精神的なものへと発展して行く。

(注19) 彼の『創造の意味』の副題は「人間の義認の試み」(Опыт оправдания человека)である。そして彼の自叙伝に…я ставил вопрос об оправдании творчеством. Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея. (Самопознание, YMCA-Press, Париж, 1949, стр. 225)とあるように、人間の義認は創造による人間の義認、弁人論である。

(注20) 被造性と創造性との関係において根源的自由についての彼の考察は十分とは言えない。

(注21) 神的生における発展は悲劇的葛藤と終末論的闘争であるが、この時期の彼はその悲劇性と闘争の中に生じる力動性ならびにそこから導かれる歴史性について深く考察するにいたっていない。そのため、神的生における発展の原理は力動性を承認されず、歴史の力動性につながらない。神的生における発展は歴史的発展段階を一挙に終末論的に飛躍する。そこに極端な二元論と極端な一元論が成立し、中間段階が見られない。彼には神的生における発展の原理、三位一体的神の創造的活動についての黙示的信仰が強く、そのためにこれらについての関心よりも、神の国の到来への期待が支配的であり、ここで承認されているのはその原理の黙示性である。

しかしながら、神的生における発展の原理が、両原理の葛藤から生じる悲劇性、力動性そして歴史性を内包することを示唆するのは、彼の悪魔的自由についての発想である。その観念は後に悪の自由の思想に発展し、人間の創造的自由の重要な側面となる。

しかし、この時期では神的生における自由のドラマとアダムの墮落における自由の悲劇的葛藤については十分に考察されないままに、新しいアダムの出現後における悪魔的自由がキリストに対する究極的反抗として論じられている。(The Meaning of the Creative Act, p. 149) そこにおいて悪魔的自由は、闇の自由の発展段階の一つであり、その究極的源はそこから光と闇との対立的自由がでる根源的自由であることが示唆される。そこから悪魔的自由の性格としての対極性と反抗性が導き出され、その本性において意味づけられる。なぜなら神的生における意味の充実と発展は、二つの自由の葛藤を通じて可能になるからである。しかしこの時期では悪魔的自由の意味づけの面が強調されて、その反面にある無意味性と悲劇性は楽観主義的に軽視されている。勿論彼はそれらを無視はしない。(ベルジャーエフ著作集8, 293頁参照)

の創造的変容によるその内在的意味づけがあまりにも性急に先取りされているといえる。そこに彼の予言者的、直観的洞察が働いている。すなわち神への根源的自由からの否定的応答が創造性のもつ積極性によって飛躍的に克服されている。この否定性の欠如が二律背反から弁証法への認識論的發展を困難にし、究極的な一元論的解消への傾斜をもたらすことになるのである。1926年に書き加えられた『創造の意味』のドイツ語訳版への著者序文における「人間は神の名においてばかりでなく、同様に悪魔の名においても創造者である。^(注22)」はこれに対する第二期のアンチ・テーゼである。

2) 悪とのかかわりにおいて神の世界創造の玄義を追求することから始まる彼の神秘主義的創造論において、悪を根本的に克服する「創造性は神的生の内部の運動と力動性を前提とする。^(注23)」から、創造性の原点は力動的、発展的な神的生にある。彼は神的生における発展の契機を神的生における欠陥としてとらえる。人格的な「神には人間への切実な情熱的渴望がある。そこに悲劇的欠陥があって、それは神における人間の誕生という非常に偉大な成果によって満される。^(注24)」すなわち人格的神は神における人間の誕生、神的生への人間の自由な参加を求める。それは人間における根源的自由への神からの呼びかけであり、神の愛のあらわれである。「人間と人間の愛とに対する神のあこがれの神話のみが、われわれを最終的神秘に近づける。^(注25)」彼はその神話を通じて人間性の深みの宗教的経験の中に、神と人間との神秘的関係、キリストにおける神人性の神秘を探究する。この神話を通して神的生が探求されるとき、彼の二律背反の思想は神秘的深まりをもつことになる。そして神秘的経験における二律背反は、われわれがつねにこの神話に立帰ることを要求する。^(注26)

悲劇的欠陥による神のあこがれは、神的生における運動と力動性の動因である。そこに成立する神的生は、悲劇的欠陥の三位一体的克服の過程である。神の召命による神的生への人間の自由な主体的参加は、神的生における創造的活動の重要な一端として意味づけられる。そのときそれは神的生における造物主の悲劇性（墮落）に、さらにキリストの悲劇性（十字架）に結びついて、新しいアダム（反抗）をもつはずである。神的生における悲劇的欠陥は最大の矛盾であり、そこに世界における二律背反の原点がある。このような神的生に源をもつ二律背反は、本質的に力動的であり、ドラマ的であり、それによって弁証法の形態への発展的契機を含んでいる。神的生において彼の二律背反は悲劇的弁証法への移行の契機をもち、二律背反から弁証法への展開は、すでに始原的な神的生の悲劇性において発動する。したがって、神

(注22) The Meaning of the Creative Act, p. 9

(注23) Ibid. p. 128

(注24) Ibid. p. 130

(注25) Ibid. p. 130 このキリスト教的神秘思想において確立された人類の英知が彼の哲学の土台石である。それなしに彼の創造論は成立しない。

(注26) しかし、彼の神話学への本格的な取組みは、歴史哲学の第二期以降である。

的生の創造的発展において、第二期の悲劇的弁証法の原型が読みとられるのである。しかしながらこの時期の彼は、この悲劇性を神における人間の誕生、神的生への人間の参加によって克服できることを直観的に洞察しながら、そのもつ非常に偉大な成果の面が強調されて、神的生における悲劇性が、第二期の悲劇的弁証法の展開に示されるように、それに参加する人間の創造性にとって独自の形で問題になることを軽く見ているのである。

神における人間の誕生はたしかに偉大な成果である。しかしそれはキリストを仲保者とする神と人間との対話における神人性による成果である。キリストを仲保者として神と人間の人格的關係が成立する。「キリストにおいて神は位格になり、人間は位格になる。キリストの神秘は神人の神秘である。^(注27)」キリストにおいて人間は位格になる[・]のであり、ただちに位格である[・]のではない。人間は位格になることによって位格であることができる。人間は位格になるために厳しい二律背反の悲劇的道をへなければならないが、彼は後に苦の実存的弁証法（第三期）として扱えられるこの試練の道を一挙に跳びこえて、二律背反を解消しようとしているところに、悲劇的弁証法の欠落がある。悲劇的弁証法は、いわば二律背反のアンチ・テーゼであり、ジン・テーゼは実存的弁証法と見てよいであろう。

この時期の彼のキリスト論は、人間における神の誕生と神における人間の誕生の二つの神秘を神人キリストの神秘としてとらえる。^(注28)単に人間における神の誕生のみでは、その神秘はひっきょう汎神論的一元論に導き、人間性そのものを否定する結果となるであろう。そして単に神における人間の誕生のみでは、その神秘は逆に人神論的二元論に導き、人間の誤まった神格化によって真の人間性を否定する結果になるであろう。それに対して、神と人間とが人格的關係において相互に他者において誕生するところに、神人の自由な愛の神秘がある。そして両者の相互誕生が、誤まった二元論と一元論とを克服する。二つの誕生は神人キリストにおいて具体的、典型的に成立し、表裏一体的関係にある。ただ神における人間の誕生は事柄の性質上、隠されたキリストの自由な愛の神秘である。神人の神秘は神と人間との汎神論的合一と両者の二元論的断絶とを三位一体的に否定するのである。すなわち神人性において人間性はけっして否定されない。逆に人間性は神人性においてこそ積極的に肯定され、その意味が真に成立する。したがって、二律背反の問題は神と人間との間の自由と愛の神秘的関係においてはじめてキリスト論的に真に解明されるであろう。

彼のキリスト論は明らかに神と人間との間の贖罪的關係よりも仲保的關係を正面に出す。「キリストは神と人間との間の、人間は神と宇宙との間のそれぞれ仲保者である。^(注29)」それによって、神、キリスト、人間、そして宇宙の四者間に一種のヒエラルキー的關係が成立する。宇

(注27) Ibid. p. 78

(注28) 「人間の究極の神秘は、人間における神の誕生であり、神の最後の神秘は、神における人間の誕生である。この神秘は唯一無二の神秘である。なぜならば、人間は神を必要とし、神は人間を必要とするからである。ここにキリストの神秘、神人の神秘がある。」 (Ibid. p. 19)

(注29) Ibid. p. 79

宙は、二つの仲保者の働きによって神的三一性の力動的運動の中に位置づけられ、それによって世界過程の力動的展開はその内的、ドラマ的運動として意味づけられる。しかしながら世界過程の発展とともに、その中に同時に世界の悪も発展することが見落されている。そこに悲劇的弁証法につながる悲劇的性格が見られるにもかかわらず、この時期では、創造性による悪の克服が楽観主義的に期待されている。それが人間の創造性から力動性を奪い、ドラマ的性格と歴史性を失わせることになるのである。

神における人間の誕生と並んで、人間における神の誕生がキリストにおいて啓示される。キリストの受肉の神秘において明らかなように、「神自身は人間である。このことは最高の宗教的啓示、キリストの啓示である。」^(注30)人間の創造性の意味をひたむきに追求するこの時期の彼は、キリストの犠牲による贖罪よりも、受肉による創造性を、^(注31)両者は密接に関連し合うが、強調する。すなわち人間の救済よりも、神が人間であることによって人間の創造性が成立する方に、罪の体験よりも創造の体験に、罪による意気沮喪、生命力弱化よりも創造による飛躍、開悟に重点がおかれる。人間の神人的創造活動において人間の救済が実現するのであり、救済の業に積極的に人間が創造的活動を通じて参加するという構想が立てられる。キリストの神人性の啓示はここでは創造性の啓示である。それを中核として神的生は、三位一体的神の創造性として確立される。人間の創造性はそこに位置づけられ、意味づけられる。キリストの受肉が二律背反の解消に積極的役割をはたすのは、人間の創造性においてである。そのあり方が二律背反の性格を決定するといえる。

3) 彼の三位一体的啓示は第一義的に創造性の啓示である。神人性において真の姿を示すキリストの啓示はそこに位置づけられる創造的啓示である。「世界は神の子においても創造されつづける。」^(注32)そしてキリストの仲保性によってさらに、「神人の啓示において人間の創造的神秘の啓示がはじまる。」^(注33)したがって彼のキリスト論は第一義的に、「継続的創造の教説である。そして創造は聖霊においてのみ、そこにおける人間の創造性によってのみ完成されるかもしれない。」^(注34)しかしながら、問題は、三位一体的神の創造的活動において重要な位置を占める人間の創造性の本来的あり方にある。

神の世界創造、キリストの第二の創造につづく第三の創造は聖霊において行なわれるとする

(注30) Ibid. p. 137

(注31) 「神の創造の業は、キリストの受肉につづけられる。」(Ibid. p. 137) キリストの受肉は、神的生の創造のドラマにおけるいわば第二幕として理解されている。彼の第二期では、犠牲のキリスト、十字架のキリストが第二幕とされるのにくらべれば、ここではむしろキリストの受肉の創造性に重点がおかれていることは明らかである。

(注32) Ibid. p. 137

(注33) Ibid. p. 138

(注34) Ibid. p. 138

のが三位一体的神の創造性の基本構造であるにもかかわらず、神学よりもあたらしい宗教的人間学を志向するこの時期の彼は聖霊の創造性を示唆するにとどめている。この脈絡において彼のキリスト論は創造論に深く傾斜している。彼のキリスト論においてもつばら神と人間との間の仲保性が強調されるために、聖霊における人間の創造性はそのままただちに三位一体的に聖霊の創造性の位置におかれる。神的生に参加する人間の神的創造性は本来聖霊においてあるにもかかわらず、それはキリストの神人性においてあるとされる。ここにおいて神・キリスト・人間が基本線である。その結果、聖霊論でなく、キリスト論が人間学に直結することになる。^(注35)換言すれば、キリストの仲保性に力点をおく彼のこの時期の思想において、聖霊論に属する事柄はほとんど論じられていない。^(注36)神的生における創造的發展は、三位一体的に聖霊においてのみ完成されるのであろうが、ここでは聖霊の創造性と人間の創造性とを一つにするところに彼の思想的飛躍があり、人間の創造性のもつ問題の一面が見落されることになるのである。^(注37)また神と宇宙との間の仲保者としての人間と聖霊との間の関係も明らかにされているとはいえない。キリストの人間学と人間のキリスト学が彼によって展開されるように、聖霊の人間学と人間の聖霊学が同じように究明されなければならないであろう。そこに聖霊論がキリスト論とともに確立されていなければ、人間の真の創造性は確立されないままであろう。^(注38)

キリストの自由と恩寵によって高次の宗教的意味を与えられた人間の創造的活動は、三位一体的な神的創造性の最終段階に位置づけられ、神における人間の誕生の神秘によって終末において創造性を完結させ、宗教的二律背反を発展的に解消させるであろう。その意味で彼の創造論は、究極的に終末論的である。しかしながらこの時期ではあくまでもキリスト論が終末論に優先する。^(注39)すなわち、彼の創造論は終末論的であるよりは、キリスト論的創造論である。彼は終末論的観点よりも、神秘主義的観点に立つのである。^(注40)

彼は人間の創造性の最後のよりどころを根源的自由にでなく、キリストにしている。キリストの仲保性とそれに関連して人間の仲保性を強調すれば、一元論的に創造性のヒエラルキーにおける人間の神格化にいたるであろう。しかしながらそれは神学的な聖化による人間性の否定を意味しない。ただ、彼は人間性の中間的、人格論的段階を一挙にこえて人間性の最終的、終末論的段階を黙示録的に先取しているのである。彼はそこに人間の実存を直観的に洞察する。^(注41)「創造する人間は神的本性にあずかる。彼において神人的創造はつづけられる。」「人格

(注35) ここに、「人間はアダム・キリストに、キリストはキリスト・アダムになるべし。」(Ibid. p. 68) という J. ベーメの思想から受けた影響が認められる。

(注36) それは存在論から脱却し、精神論を中心とする彼の第三期において本格的に論じられる。

(注37) これらの問題の解決を人間の創造性に期待しているのであろうが、それは黙示的期待でしかない。

(注38) ここにおいて聖霊論が欠落しているために、彼のキリスト論は何としても一面的なものとならざるをえない。

(注39) 終末論的観点はロシア革命の体験をまたなければならない。

(注40) 終末論的観点の確定は第二期の歴史哲学によってである。1923年の『歴史の意味』参照

(注41) Ibid. p. 139

の創造の神秘は神の神秘である。」^(注42) という彼の言葉は究極的な神的生の創造的一元論であることは明らかである。それはあくまで人間の究極の神秘である。そこにおいてその神秘にいたる弁証法的発展の過程はまだ問題の中心におかれていない。

人間の創造的活動は本質的にはたしかに神人的創造であり、聖霊における創造である。それは三位一体的神の位格として人格の創造である。それはキリストの創造の域に接近する。人間の創造性は人格の創造性になることによって一元論的に三位一体的創造性が成立するように見える。しかしながら創造する人間は神的本性にかかわるのであり、すぐとそのまま神的本性になるのではない。むしろ神的本性にあずかることによってはじめて人間の真の創造性が可能になる。すなわち人間の創造性は神的本性と人間の本性とから成り立つのである。人間の創造的活動におけるそれら二つの本性の働きあいから、人間の神人的創造が成り立つ。「人間は神的本性にかかわりをもつ。」^(注43) ことによって、人間の創造的活動は神人的創造となる。したがって、人間の神人的創造は、神の創造ばかりでなく、キリストの創造とも同一ではない。そしてそれはそのまま聖霊の創造とはならないはずである。さらにまた人間の創造性はそのまま人格のそれでない。たしかに人格の創造の神秘は、神の神秘であり、キリストの神秘であり、そして聖霊の神秘である。それは神的三位一体性の神秘である。それに向って直線的に志向するとき、創造する人間の人間的本性、根源的自由をいわば括弧に入れているのがこの時期の彼である。

人間における神人的創造は、単にキリストにおける神人的創造の継承ではなく、新しい創造であり、それ自体独自の意味をもつ。その独自性は人間の根源的自由にもとづく。それなしに神的生の創造的発展は成立しない。人間の真の創造性は、根源的な人間の本性、自由と神的本性、恩寵との働きあいにおいて成立する。創造性は一面において人間性である。創造的力^(注44)は人間の根源、あるいは人間の本性であり、キリストの啓示はその潜在的創造力への働きかけである。「人間は墮落した状態にあってさえ完全には創造力を失わないでいる」^(注44)のは、根源的自由への神の愛の働きかけによる。この働きかけに二律背反から弁証法への発展の契機がある。この働きかけなしに自由が自己否定に陥る悲劇的弁証法とこの働きかけによって神的生の発展を導く実存的弁証法とが成立する。

人間の神人性は具体的に精神である。精神の創造性は聖霊における人間の創造性を意味する。神的生の創造的ドラマの第三幕は、人間の精神の創造的活動である。人間の精神についての彼の論及は第三期に入って存在論の否定とともに本格化するが、すでにここにそれへの萌芽^(注45)

(注42) Ibid. p. 143

(注43) Ibid. p. 139

(注44) Ibid. p. 74

(注45) 彼は1937年の『精神と現実』において、「存在論は、客体的である有を求めてやまない。」(ベルジャーエフ著作集5 精神と現実—神人的精神の基礎—南原実訳 白水社 1960 11頁)と規定し、さらに「神秘的な体験を存在論的に把握することが、そもそもの誤り」(前掲書 210頁)と断定する。1939年の『奴隷と自由』では、『創造の意味』における「用語法が不正確で首尾一貫しない。」

が見られる。自由な精神によって人間は神的生の創造的発展に参加し、その最終段階を受けもつ。「人間の無限の精神は絶対的な超自然的な人間中心主義を主張する。彼は所与の閉された宇宙系でなく、全存在、全世界の絶対的中心であると自覚する。」^(注46)精神は被造性を突破した人間の形而上学的な至高の原理、神の似姿である。人間の創造性の神秘において人間中心主義が終末論的に確立される。そしてそこにおいて二律背反はどこまでも人間自身の問題として取組まれるはずである。しかしながらこの時期における彼の形而上学的な人間中心主義はむしろ絶対的な神人中心主義といった方がよいかもしれない。そのために、闇の自由は悪魔的自由の段階にとどまり、光の自由と闇の自由との葛藤において弁証法への発展的契機が認められるとはいえ、悪の自由への展開にはいたらなかったのである。

4) われわれは人間の創造性を中心とするこの時期の積極的なキリスト教的人間学に彼の実存的弁証法への発展的契機を見出すことができるであろう。ユニークな発想による彼の人間学はまだ形成途上にあり、多くの問題点を含みながら、後期の思想の基盤を確立している。聖霊の創造性が人間における創造性であり、人間の創造性が聖霊における創造性であるためには、聖霊における人間の誕生と人間における聖霊の誕生が相互に成立していなければならない。人間は、キリスト者になるように、聖霊の人にならなければならないであろう。彼は神と人間との間の相互誕生の神秘の中に暗々裡に三位一体的にそれらの相互誕生を共在的に含めているのであろう。そのとき彼の三位一体論において力動的な発展過程よりも三者の人格的關係に重点がおかれている。これが彼の二律背反を制約する。ここでもし人格的關係から発展過程への転換がなされるならば、二律背反から弁証法への発展が可能になるであろう。

神と人間との間の人格的關係によって、人間は三位一体的神の創造性に参加する。聖霊における人間の創造性は「聖なる三位一体の最終的啓示である。それは人間学的啓示である。」^(注47)彼の思想はいわゆる神学ではなく、どこまでも人間自身の生の意味を問う人間学である。それは

(N. Berdyaev, *Slavery and Freedom*, translated by R. M. French, London, Geoffrey Bles, 1944, p. 73) と自己批判し、1949年の『自叙伝』においても、「私自身についていえば、私が自由の存在外的性格の真理を完全に定式化しえたのは、ようやく後年になってからのことである。『自由の哲学』においては、私はまだ存在論の哲学の先入見から脱却しておらず、また『創造の意味』のなかでもまだかならずしも完全には存在論をぬけ切っていなかった。」(ベルジャエフ著作集8, 291頁)と反省する。そして1947年の『終末論的形而上学の試み』では「精神論が存在論にとって代られるべきである。」(N. Berdyaev, *The Beginning and the End*, translated by R. M. French, London Geoffrey Bles, 1952, p. 96) とされる。そして1951年の遺稿『霊の国とセザルの国』では、「こうした『存在』などよりもいっそうすぐれているのは、霊的実在者、あるいは霊的生命である。全体的真理は世界の反映でもなければ、それとの一致でもない。いや、それは意味(ロゴス)の勝利である。」(ベルジャエフ著作集6の内 霊の国とカイザルの国 (遺稿) 野口啓祐訳 白水社 1960 245頁)

(注46) *The Meaning of the Creative Act*, p. 76

(注47) *Ibid.* p. 110

また人間を神との人格的關係において把える人格学である。しかしながらこの時期の彼にとって、その人格的關係は仲保者キリストにおいて啓示されているから、彼の人間学は聖霊論よりもキリスト論に接近することになるのである。^(注48)この構造が二律背反の思想に一定の限界をもたらすのである。われわれは聖霊論に二律背反からの突破口を求めることができるかもしれない。

彼の三位一体論において、人間の創造性は聖霊に代る創造性でなく、聖霊における創造性であり、聖霊の啓示を前提とする。^(注49)「神は聖霊における第三の創造的啓示、人間からの人間学的啓示を待つ。」^(注50)人間学的啓示は神の召命であり、神への人間の応答である。人間の創造性が第三の啓示として位置づけられるならば、聖霊についての新しい宗教哲学的究明が試みられてよいであろう。^(注51)

人間の創造性が聖霊における啓示であることによって、悪は神の問題から人間の問題に移され、^(注52)弁神論は弁人論に転換される。悪の克服は第三の創造的啓示においてはじめて終末論的に実現され、そこにまず弁人論が成立し、それにもとづいて弁神論が確立されるであろう。「弁人論が弁神論への唯一の道である。」^(注53)この弁神論はしたがって人間の創造性による人間学的啓示にかかわっている。彼の弁神論は神学的問題というよりは、人間学的問題である。ここに彼の新しい宗教的人間学が成立する。そしてこの弁人論においてわれわれは弁証法への発展的契機をとらえることができるであろう。彼の弁人論において悪は人間の主体的問題であり、創造的自由の事柄となる。人間の創造性が一方では根源的自由から発するため、たしかに「真の創造性は悪魔的ではありえない。」^(注54)にしても、闇の自由である悪魔的自由に見るように、弁人論の成立は容易でない。^(注55)そこに第二期の悲劇的弁証法が展開するのである。

人間からの人間学的啓示そのものは弁人論であり、弁人論は神からの召命に対する応答であ

(注48) 人間学は人間のキリスト学であり、キリスト学はキリストの人間学である。「キリスト学は唯一の真の人間学である。」(Ibid. p. 81) 人間のキリスト学とキリストの人間学とは表裏一体である。

(注49) 人間における聖霊の啓示は第三期において精神との関係において論じられる。「聖霊は、霊のなか、心のなか、精神のなかに業を行なう。」(ベルジャーエフ著作集5 270頁)「精神と聖霊との間に差はあるが、両者は同じ一つの実在であり、程度のちがいがあるだけである。」(N. Berdyaev, Truth and Revelation, translated by R. M. French, London, Geoffrey Bles, 1953, p.141)

(注50) The Meaning of the Creative Act, p. 107

(注51) 「われわれの哲学はまだ創造性の哲学への入門にすぎない。」(Ibid. p. 337)

(注52) 「人間性における悪魔的悪は創造的エクスタシーの中で燃えつき、もう一つの種類の存在に変容する。」(Ibid. p.164)

(注53) Ibid. p. 19

(注54) Ibid. p. 164

(注55) 彼は第二期の1923年の『ドストエフスキーの世界観』において、自由から悪をへて神にいたる観念的弁証法を展開する。それを図式的にまとめるならば、自由→非合理的自由→悪の自由→我意→悪→犯罪→罰→苦難→贖罪→自由な善→神(キリスト)となるであろう。(ベルジャーエフ著作集2, ドストエフスキーの世界観, 齊藤栄治訳, 白水社, 1960, 103, 107—110, 113, 188頁より)

る。この時期において彼の弁人論自体はまだ試み（Опыт）の段階にある。しかしながら「われわれは人間学的啓示の前夜に^(注56)いる。」彼は新しい創造的宗教的時期の間近かな到来を楽観主義的に予想する。そこにおいて「人間の宗教が生まれつつある^(注57)。」なぜならキリストの神人性によって義認され、人間学的啓示として意味づけられた「創造性はそれ自体が宗教である^(注58)。」からである。彼は神的生において人間に最高を位置を与える。単なる二律背反の思想からの接近では、神的生は創造的発展としてはとらえられない。その発展性において、認識論的に二律背反から弁証法への発展的契機が見られる。ただそこで彼は楽観主義的に悲劇的弁証法の段階を跳びこえようとしている。

人間の創造性において根源的自由は、恩寵の働きかけによって創造的自由に変容され、積極的な意味を与えられる。神人性にもとづく創造的自由は宗教性の源であり、最高の価値をもつ。神的生の創造的発展におけるこのような創造的自由の成長は、人間における最終的宗教的成熟である。「宗教的成熟に達することは最終的自由を知^(注59)ることを意味する。」人間の創造性の展開は、そのまま宗教的成熟である。ここにおいて神的生の神智学的探求から人間的生の存在論的探求への転換がなされるであろう^(注60)。その転換は第二期において人格的關係から発展過程への転換を導き、悲劇的弁証法への契機となるのである。

神人性によって三位一体的神の啓示に位置づけられる人間の創造的啓示は神業（теургия）である。「神業はもう一つの世界、存在、生を創造する芸術、本質としての存在としての美を創造する芸術、神人的創造性である^(注61)。」それは神との共働において調和的宇宙（космос）を創造する人間の創造性である。そしてこの共働において弁証法の基本的要素、二元性と力動性がある。彼の実存的弁証法は自由と恩寵との弁証法であり、神的なもの^(注61)と人間的なものとの実存的弁証法（экзистенциальная диалектика божественного и человеческого）である。

（注56）The Maening of the Creative Act, p. 92 彼において、人間学的啓示と創造性の哲学とは相即不離である。cf. Ibid. p. 9

（注57）Ibid. p. 19

（注58）Ibid. p. 110

（注59）Ibid. p. 158

（注60）そこに見られる意識の重大な転換について、彼は言う。「神への神秘的道は創造への道に、存在の複数性へ、人間自身への道に、変容をされるであろう。（Ibid. p. 319）」と。それは神智学から人間学への移行を意味する。そして神への神秘的道は超越的であるよりはむしろ本質的に人間自身の深奥への内在的道になる。人間性、創造性において三位一体的神性の働きがある。存在の複数性への変容は社会的存在への変容を意味する。彼はここにおいて一応社会的実存の時期を示唆してはいるが、歴史的実存への考察は三一性についての共在性の観念のためにまだ見られない。本来、人間自身への道において社会的実存と歴史的実存とが人格的実存として成立してくるのである。それが人間学的啓示である。彼の人間学はこの啓示によって光をあてられ、基礎づけられる。

（注61）Ibid. p. 247 彼は三位一体神との人格的關係にもとづく人間の創造的啓示を芸術的創造によって象徴的に表現しようと試みたが彼自身満足の行くものではなかった。（ベルジャーエフ著作集 8 295 頁参照）

彼はこの神業をキリスト論に関係づける。キリストの来臨による神人性の啓示は、三位一体的に人間の創造的啓示に結びつくとともに、人間の創造的活動は、キリストの再臨に結びつく。キリストの再臨においてはじめて人間の神人性が自己実現する。人間の創造的活動は、したがってキリストの来臨から再臨へであり、キリストの神人性とともにある。そして再臨のキリストは贖罪のキリストでなく、創造のキリストであり、人間の創造性を通じて啓示される。単なる贖罪のキリストにとどまらず、積極的に再臨のキリストに接近するところに、悲劇的弁証法をへて実存的弁証法へ発展する彼の認識論の素地がある。^(注62)

人間の積極的な創造的活動によってキリストの再臨がある。それは力と栄光のキリストとして人間の創造的啓示に力と栄光をもたらすであろう。しかし再臨への道は、試練に満ちた悲劇的な苦難の道であろう。人間にとって創造的自由は重荷であり、創造性は苦である。人間の犠牲はそのままキリストのそれではないが、創造性の実現のためにキリストの犠牲が行なわれたように、キリストの再臨のために人間の犠牲が行なわれる。そこに犠牲の積極的な意味がある。人間の創造性を支えるのは犠牲への意志である。^(注63)この時期の彼は犠牲による贖罪の面よりも、創造の積極的な面を強調する。人間の犠牲的受苦は人間性の解放、創造性の回復であるとともに、もう一つの真の生のためにこの生を英雄的に犠牲することである。力と栄光においてキリストを見るために人間の創造性は勇氣に満ちていなければならない。犠牲的受苦への能動的意志は、英雄的勇氣である。^(注64)たしかにこの時期の二律背反の思想における否定性、悲劇性、人間性、そして発展性の稀薄さは悲劇的弁証法の道を閉ざしているが、ここに見られる彼の犠牲的受苦に対する Sturm und Drang 的な積極性は、第二期の悲劇的弁証法から第三期の苦の実存的弁証法^(注65)への発展的契機であることを指摘したい。

(1973. 7. 28受理)

(注62) 第二期のキリスト論は贖罪のキリストが中心であり、再臨のキリスト (ex. ベルジャーエフ著作集 3, 人間の運命—逆説的倫理学の試み—野口啓祐訳, 白水社 1966 574—5 頁) についてはほとんど論じられていない。しかし第三期に入ると再臨のキリストはしばしば登場する。(ex. ベルジャーエフ著作集 5, 294頁, Slavery and Freedom, p. 268, ベルジャーエフ著作集 8, 408頁, ベルジャーエフ著作集 6 393頁)

(注63) 「犠牲への意志はそれ自体受動的であるよりは、むしろ能動的である。」(The Meaning of the Creative Act, p. 13)

(注64) 「創造性には偉大な勇氣が必要である。」(Ibid. p. 107)

(注65) 「みずから進んで十字架を負うときのみ苦は転じて救いとなる。」(ベルジャーエフ著作集 5, 184頁)